

# Dalla grazia cortigiana alla ragion di stato cattolica, ovvero un percorso della legittimazione politica da Carlo V a Filippo II

Cesare Mozzarelli

Universidad Católica de Milán

Quella che presento è l'avvio di una riflessione piuttosto che la sua conclusione. Anche per questo mi dispiace moltissimo non poterlo, per le ragioni che gli organizzatori conoscono, proporre di persona così da far tesoro immediatamente delle osservazioni e delle critiche. Sarò grato a chi me le vorrà comunque far conoscere. Ma soprattutto sono grato agli amici spagnoli, che ringrazio di cuore, per aver accettato che questa relazione potesse comunque venir presentata per il cortese, e sono certo più interessante e capace che se l'avessi fatto di persona, tramite della dottoressa Laura Civinini, che pure ringrazio. E vengo al mio argomento.

Nel capitolo XXIII del secondo libro del suo *Cortegiano* Baldassarre Castiglione fa sollevare al signor Ludovico Pio «un dubbio ch'io ho nella mente; il qual è, se un gentiluomo, mentre che serve ad un principe, è obligato ad ubidirgli in tutte le cose che gli commanda, ancor che fossero disoneste e vituperose». La risposta, ovvia, di Federico Fregoso è che «in cose disoneste non siamo noi obligati ad ubedire a persona alcuna». Ma Ludovico Pio insiste, e chiede come, essendo egli al servizio di un principe «il qual mi tratti bene, e si confidi ch'io debba far per lui ciò che far si po, comandandomi ch'io vada ad ammazzare un omo, o far qualsivoglia altra cosa, debbo io rifiutar di farla?». Fregoso a questo punto ribadisce l'insegnamento precedente<sup>1</sup>, ma soggiunge «vero è che molte cose paiono al primo aspetto bone, che sono male, e molte paiono male, e pur son bone» e perciò «è licito talor per servizio de' suoi

---

<sup>1</sup> «Voi dovete, rispose messer Federico, ubidire al signor vostro in tutte le cose che a lui sono utili ed onorevoli, non in quelle che gli sono di danno e di vergogna; però se esso vi comandasse che faceste un tradimento, non solamente non sete obligato a farlo, ma sete obligato a non farlo, e per voi stesso, e per non esser ministro della vergogna del signor vostro.»

Dato il carattere di questo saggio, le note e i riferimenti bibliografici sono ridotti quanto più possibile. Credo tuttavia che dai testi citati sia possibile risalire alla bibliografia generale sui temi trattati.

signori ammazzare non un omo, ma diece milia, e far molt'altre cose, le quali, a chi non le considerasse come si dee, pareriano male, e pur non sono». Interviene allora Gaspare Pallavicino chiedendo al Fregoso di ragionar un poco su tale punto e di insegnar «come si posson discernere le cose veramente bone dalle apparenti». Ma quest'ultimo asserendo che «troppo ci saria che dire», rimette tutto «alla discrezion vostra». E con questo rinvio al buon giudizio del cortegiano, alla sua prudenza nel saper discernere caso per caso la giusta soluzione, Castiglione chiude l'argomento. Per passare poi a un altro dubbio, sempre relativo al rapporto fra ordini del principe e agire del cortegiano, se cioè si possano interpretare quelli ricevuti secondo l'evolversi delle circostanze per concludere ancora una volta, ma dopo una trattazione assai più distesa della precedente, per il ricorso alla discrezione e al buon giudizio. Il discorso del libro lascia poi decisamente l'argomento del rapporto con il principe per inoltrarsi in altre esemplificazioni della «regula universalissima» della grazia e della convenienza, del rapporto positivo da instaurarsi fra il cortegiano e la società —ma meglio sarebbe dire, i buoni, cioè coloro che pure alla grazia tendono—.

Di contro alle interpretazioni più tradizionali che insistevano su una supposta frattura tra il quarto libro del *Cortegiano*, ove si parla del fine della cortigiana fatto consistere nella istituzione del buon principe da parte dell'ottimo cortigiano, e i tre precedenti le letture più recenti e più attente sottolineano la compattezza dell'intera opera e addirittura fanno della *institutio principis* lo spunto iniziale della medesima. Le recentissime indagini di Amedeo Quondam hanno riportato alla luce in effetti anche un appunto in latino risalente all'incirca al 1508 nel quale Castiglione già articola dialogicamente proprio questo tema<sup>2</sup>. Osservando la crisi della cultura umanistica che si era espressa nei trattati *de optimo principe* come quello di Platina<sup>3</sup> la scelta castiglionesca di trattare l'argomento in modo nuovo, non parlando del principe ma dei cortigiani, producendo cioè «una *Ciropedia* allo specchio»<sup>4</sup> come ha scritto ancora Quondam, appare senz'altro geniale e capace di far uscire il discorso sul principe dalla secche di una tradizione ormai esaurita. Occorre soffermarsi un momento su questo punto perchè l'interpretazione che qui si avanza ha conseguenze storiografiche molto rilevanti e di cui occorre essere consapevoli, sia dalla parte di chi la espone sia da quella di coloro cui è proposta.

In estrema sintesi possiamo affermare che la tradizione umanistica aveva modellato le qualità del principe su quelle del cittadino fino al punto che, come si sa, i trattati *de optimo cive* e *de optimo principe* di Platina erano praticamente identici<sup>5</sup>. Quando

<sup>2</sup> Rinvio al fondamentale QUONDAM, A., «Questo povero Cortegiano», *Castiglione, il Libro, la Storia*, Roma, 2000, p. 247, e cfr. pure *ibid.*, p. 206, sul fine del cortigiano individuato fin dai primi abbozzi dell'opera nell'«istituire, e far bono e virtuoso quel principe a chi serve».

<sup>3</sup> Su cui rinvio a MOZZARELLI, C., «Aristocrazia e borghesia nell'Europa moderna», in *Storia d'Europa*, IV, *L'età moderna*, Torino, 1995, pp. 327-362, pp. 333 ss.

<sup>4</sup> QUONDAM, A., *op. cit.*, p. 318.

<sup>5</sup> Sul *De optimo cive* (1474) come rifacimento del *De principe* (1470) si veda RUBINSTEIN, N., «Il “de optimo cive” del Platina», in CAMPANA, A., y MEDIOLI MASOTTI, P. (a cura di), *Bartolomeo Sacchi detto il*

dunque la trattatistica non si era rifatta ai precedenti modelli degli *specula principis* medievali e al mondo cavalleresco e feudale, come nel caso sempre citato della corte borgognona da cui sarebbe venuto Carlo V, era stato il modello cittadino italiano a fornire il quadro di riferimento per le virtù e caratteristiche del principe. Ma tale modello, già indebolito in realtà dal prepotente emergere della corte entro la città, e dei cortigiani sui cittadini, con la crisi politica dei piccoli stati italiani a fine Quattrocento era a sua volta andato radicalmente in crisi. L'opera che meglio di tutte narra tale situazione è *Il Principe* di Machiavelli. Un uomo di cultura repubblicana e cittadina come lui non sa più che valori proporre ai nuovi signori di Firenze. Se Platina aveva potuto fare di Cosimo il vecchio l'ottimo cittadino, Machiavelli non può proporre altro che in negativo quella esperienza contrapponendo alla certezza della virtù come bussola per orientarsi nelle scelte della trattatistica umanistica, la casualità della fortuna eretta a unico arbitro della riuscita del principe e unico punto di riferimento assoluto per l'azione di lui. E' ciò che la storiografia ha chiamato il divorzio di etica e politica facendo, nell'Ottocento, di Machiavelli il geniale precursore della modernità. Senza voler ironizzare sui bei risultati della politica novecentesca separata dall'etica e sull'attuale sua ricerca di rinnovati fondamenti etici<sup>6</sup>, e rimanendo all'ambito cinquecentesco, va notato come quella di Machiavelli sia in realtà una resa concettuale dell'umanesimo piuttosto che la scoperta di nuovi principi, tant'è vero che egli combina la spregiudicatezza dell'agire del suo principe con la fedeltà e lealtà che predica ai consiglieri di lui, senza spiegare perchè essi dovrebbero esser tali servendo un principe che programmaticamente non riconosce valore a tali virtù<sup>7</sup> e agisce nei loro confronti solo in termine di interesse proprio<sup>8</sup>. D'altra parte anche chi come Erasmo pensa di poter riproporre una rinnovata *institutio principis* sulle basi della cultura umanistica<sup>9</sup> a Carlo V non può sostenere la debolezza delle categorie umanistiche se non accentuando pesantemente i riferimenti al vivere cristiano del suo principe —che cristiano è detto fin dal titolo dell'opera!— e il ricorso agli esempi biblici. Entrambi fatti tanto più evidenti rispetto alla sobrietà

---

Platina (Piadena 1421-Roma 1481), atti del convegno di Cremona 1981, Padova, 1986, pp. 137-144. Sul *De optimo cive*, vedi anche oltre. Una edizione moderna, con utilissima introduzione, è FERRAU, G., a cura di, PLATINAE, B., *De Principe*, Messina, 1979.

<sup>6</sup> Rinvio per tutti a un insospettabile teorico della terza via come il non certo «papista» Mulgan, cfr. MULGAN, G. (ed.), *Life after politics. New thinking for the twenty-first century*, London, 1997. Per una affermazione esplicita, *ibid.*, p. 5.

<sup>7</sup> Mi permetto di rinviare sul punto al mio «Rinascimento dei moderni e Rinascimento degli antichi», in CONTINISIO, C. (a cura di), *Saperi politici e forma del vivere nell'Europa d'Antico Regime*, numero monografico di *Cheiron*, 1994, núm. 22, pp. 13-22.

<sup>8</sup> Si legga in proposito il cap. XXII de *Il Principe*.

<sup>9</sup> Così che è ancora la virtù del Principe che indirizza e modera quella dei suoi ufficiali. «*Princeps quid aliud est quam Medicus Reipublicae? At Medico non satis est, si ministros habeat peritos, nisi sit ipse peritissimus ac vigilantissimus: ita Principi non sufficit, si Magistratus habeat probos, nisi sit ipse probissimus, per quem illi et deliguntur et emendantur*», ERASMO, *Institutio Principis christiani*, cap. VII.

in proposito della trattatistica quattrocentesca<sup>10</sup>. Ancora alla corte di Carlo V è la strategia che segue il francescano Antonio de Guevara nel suo *Relox de príncipes* del 1529 ove però è significativo, e innovativo, il largo spazio dato al tema del consigliere come «imprescindibile... para el gobernante»<sup>11</sup>. Altri in questo stesso convegno tratterà del consiglio e consigliere del principe, qui basterà segnalare come la nuova importanza data a questa figura dipenda in qualche misura, io credo, dal medesimo problema cui risponde Castiglione, vale a dire la necessità di pensare alla formazione del principe senza saper ancora come risolvere le aporie apertesi nella configurazione dell'ottimo principe su base cittadina con la crisi dell'umanesimo da un lato, il superamento istituzionale della tradizione cavalleresca e feudale dall'altro.

Posto che il buon principe secondo tradizione è colui che rende buoni i sudditi e dunque pacifica e felice la società («omnia debet patria bono Principi», scrive ad esempio Erasmo al cap. I dell'opera sopra citata), Castiglione affronta il problema della virtù del principe dalla parte di questi ultimi. Se è vero infatti che cambiando l'ordine dei fattori il prodotto non cambia, allora sarà possibile chiudere il cerchio spezzato del necessario rapporto virtuoso fra principe e sudditi anche partendo dalla virtù di questi ultimi (e non da quella del principe) e producendo tramite la loro quella del principe. Come ha scritto Quondam sembra profilarsi nel *Cortegiano* fra quella del principe e quella del cortigiano, in posizione subalterna per definizione rispetto al principe e in quanto tale emblematico della condizione di suddito, «un nuovo rapporto tra queste due figure archetipiche del discorso umanistico (come pure, ovviamente, classico), non più pedagogico (e verticale: autoritario), bensì dialogico (e orizzontale: paritario), pur sempre secondo convenienza e nel rispetto dello *status* di ciascuno»<sup>12</sup>. Da questo spunto si potrebbe andar lontano poichè in realtà la corte permette di riprodurre così in modi nuovi il rapporto dialogico che esisteva dentro la città fra l'ottimo principe e i suoi concittadini (non per niente il palazzo di Urbino ove si svolgono i dialoghi del *Libro del Cortegiano* è una «città in forma di palazzo» come osserva Castiglione stesso), ma a noi interessa qui sottolineare come tale dialogicità sia essenziale per la riuscita del progetto di *institutio principis* «allo specchio» perchè riallinea, per così dire, virtù dei sudditi e virtù del principe su un medesimo piano, ovvero ricostituisce il nesso sociale fra principe e sudditi (diversamente da quanto accadeva esemplarmente in Machiavelli) pur salvando le differenze di condizione attraverso la discrezione, il buon giudizio che è sempre giudizio sociale, relativo alla condizione di ciascuno entro la gerarchia e i ruoli sociali. Così il cortigiano può insegnare la virtù al principe (la sua stessa virtù)

<sup>10</sup> Ove semmai il problema era quello di mettere in guardia il cittadino/principe dagli ipocriti che hanno sempre in bocca il nome virtù e santità. Cfr. SACCHI, B., detto Il Platino, *De optimo cive*. Lo si legge nell'originale latino e nella traduzione italiana nell'edizione a cura di BATTAGLIA, F. —che lo pubblica unito con PALMIERI, M., *Della vita civile*—, Bologna, 1941. Per il rinvio al tema dell'ipocrisia p. 246 (traduzione italiana).

<sup>11</sup> Lo osserva BLANCO, E., a Introduzione all'edizione del *Relox de príncipes* in Fray Antonio de Guevara, *Obras completas*, Biblioteca Castro, II, Madrid, 1994, p. XXX.

<sup>12</sup> QUONDAM, A., *op. cit.*, p. 207.

anche se l'esercizio della virtù medesima da parte del principe si compirà in modi diversi da quelli propri del cortigiano stesso. E questo perchè diverso è lo status del principe medesimo ma comune l'ambito sociale in cui la virtù si esercita e prova.

Secondo la ricognizione sugli autografi compiuta da Quondam, il passo da cui siamo partiti fa parte del primo nocciolo dell'opera e giunge all'edizione a stampa del 1528 sostanzialmente immutato. Concepito dal Castiglione quand'era un diplomatico laico e uomo d'armi con riferimento alle piccole corti italiane viene riconfermato dall'autore, divenuto nel frattempo ecclesiastico e nunzio, vent'anni dopo avendo negli occhi la nuova realtà delle grandi corti europee, a cominciare da quella di Carlo V. In vent'anni mentre *Il libro del cortegiano* si andava formando e riformando quelle battute non vengono mai messe in discussione. Dipendendo con ogni probabilità dalle fonti classiche, e da Cicerone in particolare, costituiscono insomma un confine del progetto di *institutio principis* «allo specchio». Superare tale limite affrontando la questione dalla parte del principe stesso che dà l'ordine, e non da quella del cortigiano che lo riceve e deve valutare secondo discrezione e buon giudizio, avrebbe significato infatti andare «oltre lo specchio», col rischio di trovarsi in quel mondo di paradossi e incongruenze in cui si era smarrito Machiavelli, tra omaggio alla virtù e sua impraticabilità.

Complice la frattura religiosa dell'Europa cinquecentesca, nemmeno il riferimento generico al cristianesimo proposto a suo tempo da Erasmo poteva però bastare ad affrontare un simile viaggio. A riprova possiamo osservare come in generale sia piuttosto scarsa fin verso la fine del secolo una trattatistica politica<sup>13</sup> mentre nasce e si diffonde addirittura un intero genere letterario di *institutio* morale «allo specchio» attraverso il discorso paradossale —come l'*Elogio della follia* di Erasmo stesso— o quello utopico, a partire ovviamente dall'architetto dell'*Utopia* di More.

Il problema tuttavia rimane, e anzi si può pensare che proprio la crisi religiosa lo renda sempre più pressante nel corso del secolo. Ci si può infatti accontentare, a fondare virtù e società, del gioco di specchi proposto nel *Cortegiano* fra individuo e società dei buoni attraverso la grazia e il «bon giudizio», e di quello fra coloro che così sono diventati ottimi cortigiani e il principe di cui si fanno naturalmente institutori? E' vero che *Il libro del Cortegiano* termina con una appassionata evocazione dell'amor divino compiuta dal Bembo, ma in termini tanto generici da garantire senza dubbio della liceità e opportunità del libro (che sarà infatti emendato solo per qualche esempio considerato dall'Indice irraguardoso per la chiesa) non però della sua capacità di fondazione etica «oltre lo specchio» del ruolo del principe e della sua autorità.

<sup>13</sup> Mi rendo conto che una simile affermazione è estremamente generica e andrebbe discussa. Tuttavia se escludiamo il caso francese influenzato dalla guerra religiosa che propizia la pubblicazione di una più ampia trattatistica (Bodin in testa) mi sembra che essa sia sostanzialmente corretta. Se prendiamo il catalogo di Bozza relativo all'Italia possiamo ad esempio osservare che egli cataloga 34 titoli dal 1550 al 1589 e un pari numero di opere nel solo decennio successivo, cioè dopo la pubblicazione del *Della ragion di Stato*, sul cui effetto di spartiacque vedi oltre. Cfr. BOZZA, T., *Scrittori politici italiani dal 1550 al 1650*, Roma, 1949.

Nel corso del secolo si continuerà così ad interrogarsi sui termini della simulazione e dissimulazione per il principe, se egli possa e fino a che punto mentire, se egli abbia delle ragioni particolari che rendono diversa la sua condizione da quella degli altri, riprendendo certo luoghi comuni classici, ma senza saper come andar oltre gli stessi. Come pure diventava, per quanto sopra detto, sempre più necessario. Toccherà a Giovanni Botero nel 1589 proporre i fondamenti etici per quella ragion di Stato cui ci si richiamava sempre più frequentemente nel linguaggio comune, a cominciare dal Della Casa a metà Cinquecento rivolgendosi proprio a Carlo V<sup>14</sup> pur senza saperla ben definire nello specchio della prudenza cortigiana, anzi negando che essa sia diversa dalla «ragion civile». Botero rielaborerà una volta di più la tradizione classica recuperando grazia e convenienza, superiorità e autorevolezza direttamente alla coscienza del principe fondandole sulla legge di Dio come al Principe è assicurata e garantita però da quei «dottori eccellenti in teologia e in ragione canonica» ai quali dovrà sottoporre i propri progetti e imprese «perchè altrimenti caricherà la coscienza sua e farà delle cose che bisognerà poi disfare, se non vorrà dannare l'anima sua e de' successori»<sup>15</sup>. Sarà la Chiesa insomma a garantire ora che molte cose le quali paiono al primo aspetto buone sono male e molte che paiono male, sono buone e che nella ragion di stato del principe cristiano si coniugano competenza e virtù, autorità e fine buono, il diritto suo a ordinare e il dovere dei sudditi a obbedire. E tutto ciò garantirà più efficacemente di quanto non potesse fare l'*institutio* «allo specchio» del cortegiano anche perchè la «regula universalissima»<sup>16</sup> della fede che essa propone riguarda, diversamente da quella del *Cortegiano*, davvero tutti i sudditi e con loro il principe, e la sua Grazia, quella che la Chiesa e la fede dispensano, può essere ricercata anche da chi non sappia che sia la grazia castiglionesca e non possa aspirare dunque nemmeno a quell'autorevolezza mondana (se pur sempre virtuosa) che quest'ultima continua e continuerà tuttavia a garantire a chi sa «fuggir quanto più si pò, e come un asperrimo e pericoloso scoglio, la affettazione; e per dir forse una nova parola, usar in ogni cosa una certa sprezzatura che nasconda l'arte e dimostri ciò che si fa e dice, venir fatto senza fatica e quasi senza pensarvi» così da «far credere a chi vede quasi di non saper né poter errare» (lib. II, cap. XXVI).

Con l'affermarsi della ragion di Stato si conclude così la crisi dell'umanesimo politico<sup>17</sup> piuttosto che inaugurarsi un qualche machiavellismo mascherato, e si ricompon-

<sup>14</sup> Mi riferisco ovviamente all'espressione «ragione degli statii», «ragion di Stato» impiegata e discussa nell'*Orazione a Carlo V intorno alla restituzione della città di Piacenza* del 1549. La si veda in edizione moderna in CASTIGLIONE, B.; DELLA CASA, G., y CELLINI, B., *Opere*, a cura di CORDIE, C., *La letteratura italiana. Storia e testi*, Milano-Napoli, 1960, núm. 27, pp. 474-491.

<sup>15</sup> BOTERO, G., *La ragion di Stato*, 1589, ediz. a cura di CONTINISIO, C., Roma, 1997, p. 73. Sul ruolo conseguente del confessore, e in generale sulla presenza dei religiosi a corte, fondamentale il rinvio a F. Rurale, a cura di, *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in antico regime*, Roma, 1998.

<sup>16</sup> La «regula universalissima» della grazia castiglionesca è quella poco sotto riportata.

<sup>17</sup> O meglio, la ragion di Stato è la via cattolica —perchè richiede una Chiesa dogmaticamente attrezzata a dare le garanzie etiche alla politica, cioè al principe e ai sudditi, diversamente da quanto possono strut-

gono pienamente i rapporti tra etica e politica<sup>18</sup>. Ma la lezione del *Cortegiano* diffusa dalla corte di Carlo V a tutta l'Europa nel 1528 non cessa per questo di continuare a valere per chi nel mondo abbia, come scriveva il futuro cardinal Commendone a metà dello stesso secolo, servendo «intentione d'accrescere»<sup>19</sup> e in un mondo di corti, quella di Roma compresa, e cortigiani, ma anche genericamente di accademie o gentiluomini, e sempre comunque di onore e utile, grazia e convenienza continuerà a vivere. Ed anzi la grazia castiglionesca continuerà a svolgere una funzione importantissima perchè discriminerà fra chi vuol seguire la via dell'onore rispetto a quella dell'utile, per usare sempre le parole del Commendone, il quale sarà chiarissimo sul fatto che oltre un certo limite la via dell'onore diventa l'unica percorribile per chi voglia acquisire uno status superiore nella società. Lo sapranno bene un secolo più tardi ancora i cortigiani francesi per i quali Molière rappresenterà le ridicole disavventure di monsieur Jourdan, il borghese che vorrebbe diventare gentiluomo senza conoscere però la castiglionesca regola universalissima<sup>20</sup> o due secoli dopo lord Chesterfield quando un'educazione da gentiluomo predicherà al figlio naturale nelle sue famose *Lettere*.

---

turalmente fare le chiese riformate— alla soluzione della crisi dell'umanesimo politico. Non è l'unica via però. E soprattutto è una via che vale solo entro l'ambito cattolico. Sul travaglio culturale che consegue a questa situazione, e sulle diverse vie che si tentano (neostoicismo, giusnaturalismo, sovranità bodiniana) mi permetto di rinviare al saggio di chi scrive «Senso cristiano e fine religioso», *Fondazione pattizia e appetitus societatis. Il benedettino milanese don Pio Muzio e le sue Considerazioni sopra Cornelio Tacito (1623)*, in BUZZI, F., e CONTINISIO, C. (a cura di), *Cultura politica e società a Milano tra Cinque e Seicento*, numero monografico di *Studia borromaica*, 2000, núm. 14, in corso di stampa.

<sup>18</sup> In questa prospettiva il percorso qui accennato si divarica radicalmente da quello pur eccellentemente proposto, riprendendo e aggiornando una lunga tradizione, da BORRELLI, G., *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, 1993. In esso il «dogma» della nascita della modernità politica dalle riflessioni machiavelliane comporta la delineazione della storia del pensiero politico nei termini del comando/obbedienza, forza e disciplina, svalutando completamente il ruolo della virtù e della religione come qualcosa di diverso da un mero *instrumentum regni*. Per osservazioni di segno diverso si veda però almeno FERNÁNDEZ SANTAMARIA, J. A., *Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought 1595-1640*, New York, 1983 (ediz. spagnola, Madrid, 1986). Interessanti suggestioni anche in KLÉBER MONOD, P., *The power of Kings. Monarchy and religion in Europe 1589-1715*, New Haven, 2000.

<sup>19</sup> COMMENDONE, G. F., *Discorso sopra la corte di Roma (1554)*, Roma, 1996, p. 46.

<sup>20</sup> Per una discussione della rilevanza generale del modello castiglionesco per la «forma del vivere» europea d'antico regime, cfr. ancora QUONDAM, A., *op. cit.*, pp. 545 ss. Per l'estensione del modello cfr. da un lato PATRIZI, G. (a cura di), *Stefano Guazzo e la civil conversazione*, Roma, 1990, e dall'altro BOTTERI, L., *Galateo e galatei. La creanza e l'instituzione della società nella trattatistica italiana tra antico regime e stato liberale*, Roma, 1999.